



***CERVANTES ET SUAREZ. INCARNATION DE L'ÂME ET  
SPIRITUALISATION DU CORPS. L'HUMAIN EN DEBAT***

***CERVANTES AND SUAREZ. INCARNATION OF THE SOUL AND  
SPIRITUALIZATION OF THE BODY. THE HUMAN IN DEBATE***

JEAN PAUL COUJOU  
*Institut Michel Villey, Paris*

Recibido: 19/07/2019

Aceptado: 23/09/2019

RESUMEN

Pour Cervantès (1547–1616) et Suárez (1548–1617), comprendre ce qui constitue l'homme comme tel, par la création romanesque ou l'analyse philosophique, suppose d'expliciter : 1°) le cadre physiologique permettant une classification psychologique des hommes, articulée à une théorie des passions. 2°) Dans l'œuvre de Suárez, il faut centrer la recherche sur l'âme rationnelle comme entité spirituelle indépendante de la matière, et caractérisée par sa puissance intellectuelle et son vouloir. 3°) Chez Cervantès, le genre romanesque au moyen de l'imagination ouvre la voie à une interrogation renouvelée sur ce qui est cause de la pensée et origine de notre représentation du monde.

*Palabras clave:* âme, cerveau, corps, éthique, folie, humeurs, imagination, libre arbitre, matière, physiologie, psychologie, roman, vie, volonté.

ABSTRACT

For Cervantes (1547–1616) and Suárez (1548–1617), to understand what constitutes man as such, by novelistic creation or philosophical analysis, supposes to explicit:

1°) physiologic' scope allowing a psychological classification of men, linked to a theory of passions. 2°) In Suarez's work, it's necessary to focus the investigation about rational soul as a spiritual entity independent of matter and characterized by its intellectual power and its will. 3°) In Cervantes, the novelistic style by means of imagination shows the way to a new interrogation about the cause of thought and the origin of our word' representation.

*Keywords:* brain, body, brain, ethics, free will, imagination, life, madness, matter, mood, novel, physiology, psychology, soul, will.

Cervantès (1547–1616) et Suárez (1548–1617) représentent par leur œuvre deux figures emblématiques contemporaines du Siècle d'Or<sup>1</sup> ; elles ont la particularité de se situer au commencement du basculement de la période de l'apogée sous Charles Quint de la domination militaire et économique espagnole au XVI<sup>e</sup> siècle vers l'amorce d'un lent déclin de l'empire, à partir de la mort de Philippe II, en 1598. Ce basculement, qu'il soit traduit de manière littéraire au moyen de la puissance romanesque du Quichotte<sup>2</sup> par l'évocation d'un monde qui finit – celui de l'héroïsme et des valeurs de la chevalerie – marqué par le désenchantement, la désillusion (*desengaño*) ou analysé philosophiquement, juridiquement et théologiquement, par l'œuvre encyclopédique de Suárez, confronte son observateur aux contradictions historiques de ce siècle. En effet, au moment même où l'on assiste à l'ouverture de l'économie sur le monde<sup>3</sup>, au problème aigu de la stabilisation monétaire et conjointement à la crise de l'appareil d'État et à l'émergence européenne de ce dernier, la société espagnole est ébranlée par le refus de la Réforme, placée face à la perte d'autorité des ordres religieux, à l'équilibre problématique des forces européennes, ainsi qu'aux revendications nationalistes.

Cervantès et Suárez, dans ce renouvellement des conditions matérielles d'existence et de l'univers de la pensée où l'humanité s'apparaît à elle-même

---

1 La périodisation du Siècle d'Or selon E. R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, trad. Par J. Bréjoux (Paris: PUF, 1956, réédition Presses Pocket, 1991), 419, s'étend de 1536 (mort de Garcilaso de la Vega) à 1681, (mort de Calderón) ; ce siècle correspond à un moment intense de création littéraire et artistique.

2 Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, 27<sup>e</sup> édition (Madrid: Espasa Calpe, 1975.); *L'ingénieux Hidalgo don Quichotte de la Manche*, 2 volumes (Paris: Garnier-Flammarion, 1969, traduction par L. Viardot).

3 Voir F. Braudel, *La dynamique du capitalisme* (Paris: Editions Arthaud, 1985) ; *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (Paris: Armand Colin, 1949, deuxième édition révisée, 1966).

comme créée et créatrice – tout en étant lucide sur ses propres limites – reprennent en charge respectivement, soit par l'invention romanesque, soit par la controverse métaphysique, les mutations liées à ces moments de crise : la décomposition de l'héritage aristotélicien et le remodelage de l'orientation de la théorie de la connaissance, le bouleversement du rapport du fini à l'infini, le décentrement progressif de l'humain dans un monde reconfiguré par les découvertes par voies maritimes et les théories astronomiques<sup>4</sup>, marqué par l'incertitude et l'angoisse de la délimitation de l'espace, impliquant un renouvellement de la compréhension de l'homme comme force créatrice à partir de l'analyse critique de ses facultés, à savoir l'entendement, l'imagination, la volonté, la mémoire et les appétits<sup>5</sup>.

Dès lors, dans le cadre d'une anthropologie naissante dans laquelle il convient de déterminer l'origine, la fonction et la composition des facultés humaines, le corps doit être envisagé non seulement selon la perspective d'une réalité vivante, mais également selon celle d'un corps humain, marque de l'être incarné de l'homme qui nous est donné de manière contingente, à la fois comme une nature et une sphère autonome. L'imagination débridée du Quichotte confirme, en ce sens, la compréhension de l'homme comme sujet incarné, les éléments de la réalité lui étant attribués sous des perspectives s'orientant à partir de son propre corps et de la théorie des humeurs héritée de la médecine grecque, qui s'y rattache. L'homme de Cervantès est un être de chair et de sang, un être réel et incarné, dont l'action confirme la liaison inextricable entre la conscience et le corps ; ainsi, la puissance à la fois aliénante (celle de la déraison du Quichotte) et libératrice (celle de la création romanesque) de l'imagination, indice de la complexité de ce lien, renvoie le corps à la sphère d'existence correspondant à une préfiguration de la subjectivité elle-même, c'est-à-dire à une sphère d'immanence à laquelle on ne peut échapper, celle d'exister dans et par la matérialité.

En conformité avec l'usage raisonnable des facultés mentionnées, l'homme persévère dans son être propre, sans pour autant excéder les limites de sa nature humaine, tout en manifestant le sceau du divin selon les bornes qui lui sont imparties. Ainsi, la nature confirme en l'homme l'opposition de forces contradictoires, la raison et l'imagination, en tant qu'expressions distinctes du pouvoir créateur humain, à savoir la science et l'art. Quant à la volonté, elle s'affirme dans son humanité dans la mesure où elle excède les fins qu'elle se propose

4 N. Copernic, *Livre des révolutions des orbés célestes*, 1543.

5 F. Suárez, *De anima*, int. y ed. crítica por Salvador Castellote, T.1, (Disp. I–II) (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicación, Labor, 1978), T.2 (Disp. III–VII), (1981); T.3 (Disp. VIII–XIV), (Madrid: Fundación X. Zubiri, 1991).

initialement, comme le montre le devenir historique. Si, pour Cervantès comme pour Suárez, toute existence tend à persévérer dans son être<sup>6</sup>, l'homme ne saurait pour autant se satisfaire de ce qu'il vient d'atteindre, ni identifier le temps au repos, ni se contenter de son séjour actuel dans le monde ; c'est précisément ce qui s'exprime dans l'héroïsme dérisoire du Quichotte ou dans le désir de connaissance métaphysique, de perfectionnement éthique et de progrès juridique et politique dans l'œuvre de Suárez.

Il appartient ainsi à l'homme, dans le *De anima* de Suárez et dans la représentation de l'humain qu'implique le romanesque chez Cervantès, de s'expliquer lui-même, de devenir pour lui-même un miroir, sans être assujéti à l'imitation de la réalité extérieure, mais de s'y reconnaître dans l'usage qu'il en produit, la connaissance s'affirmant comme une orientation déterminée de la pratique intellectuelle dont il convient désormais de comprendre l'origine et le fonctionnement. L'ouvrage de Huarte de San Juan publié en 1575, l'*Examen des esprits*<sup>7</sup>, s'avère décisif dans une telle recherche, pour nos deux auteurs – qu'il soit source d'inspiration ou de rejet par les thèses matérialistes qu'il suscite – à partir de son exposition sur les puissances de l'âme rationnelle, à savoir la mémoire, l'imagination et l'entendement. En effet, pour comprendre l'origine de l'homme et la nature humaine, il faut définir par la médecine et la psychologie, les aptitudes des individus en fonction de leur tempérament, de telle sorte que, dans leur formation, les disciplines les mieux appropriées à l'individualité de chacun (les sciences ou les arts) soient en mesure d'être acquises et d'être pratiquées en adéquation avec son génie spécifique (*ingenio*).

Ces interrogations s'enracinent dans la sphère de la philosophie naturelle qui rend raison des faits selon des lois instituées par le Créateur dans la nature. Dans cette perspective, Dieu, cause première de tout ce qui existe, a voulu qu'il y ait des lois naturelles pour le bon ordonnancement du monde. Ainsi, après la physique se donnant pour objet les substances sensibles intelligibles à partir de la quantité et du mouvement, il faut reconnaître une différence entre les substances sensibles qui sont inanimées et celles qui sont animées<sup>8</sup>. Dès lors, toute philosophie naturelle ne peut trouver son achèvement qu'en examinant les étants naturels qui possèdent la vie. Elle s'impose, à partir de là, comme une science de l'âme qui mène à son terme, dans l'étude du vivant, le processus de

---

6 F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, en *Opera Omnia*, Paris: éd. Vivès, 1856-1877, désormais *O. O.*), volume 26, (désormais *D.M.*) *D. M. L.*, I, n. 1, 913; *Ibidem*, n. 7, 915.

7 J. Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias. Donde se muestra la diferencia que ay en los hombres y el genero de letras que a cada una responde en particular* (Baeza: Juan Baptista de Montoya, 1575.) *Examen des esprits pour les sciences*, trad. par J.-B. Etcharren (Biarritz: Atlantica, 2000).

8 Suárez, *De anima*, T. I, *Proemium*, 4.

hiérarchisation entre l'ordre du végétal, de l'animal et de l'humain<sup>9</sup>. Or, la connaissance de l'âme, comme le montre au XVI<sup>e</sup> siècle l'insistance sur le rapport à la naturalité qui a également des implications éthiques, ainsi que le révèle la manière d'appréhender et de percevoir la loi naturelle, s'avère indissociable d'une connaissance du corps organique, tout comme il apparaît clairement que ce dernier ne peut être connu sans l'âme.

Comprendre ce qui constitue l'homme comme tel et déterminer à quelle science il revient de l'examiner, suppose chez Cervantès et Suárez, d'explicitier : 1°) le cadre physiologique permettant une classification psychologique des hommes articulée à une théorie des passions. 2°) Pour Suárez, il faut centrer la recherche sur l'âme rationnelle comme entité spirituelle indépendante dans son être de la matière<sup>10</sup>, et caractérisée par sa puissance intellectuelle et son vouloir. L'âme est la forme du corps et principe des opérations de ce dernier, elle produit une intellection en dépendance avec les sens. Dès lors, conformément à l'héritage aristotélicien, selon le premier point, la connaissance de l'âme revient à la métaphysique, alors que selon le deuxième point, elle doit être rattachée à la physique. Il faut en conclure que l'âme rationnelle est la forme de l'homme lui-même en tant qu'il est rationnel<sup>11</sup>, ce qui revient à dire que ses propriétés et ses opérations dépendent de la sphère naturelle et que « l'homme est un étant naturel. »<sup>12</sup> 3°) Pour Cervantès, le genre romanesque est au cœur même de l'émergence d'une interrogation renouvelée sur ce qui est cause de la pensée et origine de notre représentation du monde. L'invention romanesque constitue le détour par lequel une voie est ouverte à un questionnement sur ce qui se produit dans l'esprit humain quand le monde devient pour lui image, ou quand il se redouble lui-même dans l'acte de réflexion. Il s'agit de savoir dans quelle mesure le corps conditionne ou même, fait être, les facultés cognitives.

La compréhension de l'humain s'avère par conséquent indissociable des liens pouvant être établis entre l'âme et le corps, toute la difficulté résidant dans la détermination de la nature d'une telle articulation. L'enjeu est double. Il concerne la possibilité de l'individuation et de l'unicité de chaque être humain, c'est-à-dire de la possibilité d'une conciliation entre l'exigence de l'universalité de l'humain et la reconnaissance de sa pluralité, dont il s'agit de savoir si elle n'a que l'âme pour cause. Il est également éthique, ainsi que le montre chez Cervantès le rapport de l'intellect à la loi naturelle ou, chez Suárez, la fonction directrice revendiquée d'une science de l'âme pour les sciences morales, ces

---

9 Suárez, *De anima*, T. I, 14.

10 Suárez, *De anima*, T. I, 18.

11 Suárez, *De anima*, T. I, 24.

12 Suárez, *De anima*, T. I.

dernières ayant pour objet les *habitus*, les facultés humaines et les actions de l'âme ainsi que sa félicité<sup>13</sup>.

## I. LE CORPS EPROUVE ET LA PUISSANCE DU SENTIR

Afin de comprendre le rapport immédiat que l'individu peut avoir avec lui-même, il convient pour Suárez de se référer au sens intérieur<sup>14</sup>. Ce dernier correspond à une faculté intérieure à l'origine de la connaissance des objets extérieurs, visés par notre perception (vision, ouïe, goût, toucher, odorat) et permettant leur différenciation. Il met en œuvre des activités distinctes de celles des cinq sens, l'imagination, la mémoire, la réminiscence, le jugement, la pensée. L'âme humaine qui, dans ses aptitudes et facultés, est finie et limitée<sup>15</sup>, se caractérise, par conséquent, par un acte de discernement qui est commun à tout individu. En l'absence de sens commun, il serait impossible à nos sens, quels qu'ils soient, de procéder à une quelconque synthèse, d'articuler les données sensitives et de les différencier pour produire une représentation stable et unifiée du réel. Une telle faculté s'impose alors par sa supériorité et sa plus grande perfection, précisément parce qu'elle a pour objet l'universel et qu'elle unifie potentiellement en elle les opérations des sens externes.

Or, cet organe du sens interne a pour Suárez son siège dans le cerveau conformément aux thèses de Galien et d'Hippocrate<sup>16</sup>. Ainsi, nous faisons l'expérience que notre imagination et notre aptitude à engendrer des images n'ont pas d'autre origine que notre cerveau, les altérations de nos sens ont pour cause une lésion de ce dernier, les céphalées pouvant modifier notre vision et les rêves comme manifestations débridées de notre imagination sont les exemples emblématiques de notre activité cérébrale<sup>17</sup>. Dès lors, du point de vue anatomique, il y a trois parties dans le cerveau. La première correspond à l'organe du sens commun et de l'imagination, la deuxième à celui de la production de la pensée, enfin, la troisième à celui de la mémoire<sup>18</sup>. Une lésion de l'organe du sens interne entraîne un dérèglement de son activité ; il peut précisément en résulter la démence<sup>19</sup>. Il existe en ce sens trois causes à la déraison, 1°) l'erreur résultant de la connaissance par un sens externe amenant à voir ce qui n'est pas ou ce que

13 Suárez, *De anima*, T. I, 46.

14 Suárez, *De anima*, T. III, Disputatio (Disp.) 1, n. 1, 14.

15 Suárez, *De anima*, T. II, Disp. 5, Q. 7, 440.

16 Suárez, *De anima*, T. III, Disp. 8, Q. 2, 54.

17 Suárez, *De anima*, T. III, Disp. 8, Q. 2, 54.

18 Suárez, *De anima*, 56.

19 Galien, *De differentiis symptomatum*, in *Claudii Galeni opera omnia* (Hildesheim: Editionem curavit C. G. Kühn, 1964/1965), cap. 3, 3° cl., f. 11v G-H.

l'on désirerait être, qui a pour origine une lésion dans une partie du cerveau ; cela a pour effet de perturber la puissance sensitive dérivant du sens commun. 2°) L'errance du jugement ou de la raison résultant de l'affaiblissement de la partie centrale du cerveau. 3°) La troisième cause réside dans une perturbation de la mémoire correspondant à l'affaiblissement de la dernière région du cerveau. La lésion de l'ensemble des parties du cerveau a pour conséquence extrême, la frénésie<sup>20</sup>. Cette dernière porte une vérité sur le rapport énigmatique de l'âme au corps et la relation que l'homme établit avec lui-même. Elle révèle que l'expérience contradictoire que l'homme fait de lui-même ne peut être soustraite de ce qui constitue l'humain.

Relativement à cette orientation, la déraison est par conséquent un phénomène global affectant à la fois par le pouvoir de l'imagination et du délire pouvant en résulter, l'âme et le corps ; elle pose dès lors le problème des limites de l'usage du libre arbitre tout en confrontant, comme le montre précisément le Quichotte à ce qui échappe à l'ordre du moralisable, à savoir le lien de la raison à la déraison. Comment rendre compte de l'autre absolu qui est l'insensé ? Faut-il dire que la folie du Quichotte correspond à un solipsisme de la raison et non à une absence de raison puisque le héros de Cervantès reconstruit le monde par sa seule raison ?

La Renaissance y répond, par exemple, sur le mode ironique et satirique, notamment avec l'*Éloge de la folie* (1511) d'Érasme<sup>21</sup> ; avec la folie, la raison se reconnaît dans son autre qui garantit son être et elle est renvoyée en miroir dans la confrontation à sa propre altérité, à ses propres limites en étant dépossédée d'elle-même. La folie investit nécessairement le monde de sa dimension irrationnelle en faisant s'interroger la raison sur sa prétendue sagesse et sur sa propre ignorance qu'elle ne peut dissimuler. Dès lors, le sens d'être de la raison ne saurait faire l'économie de son renvoi à ce qui l'excède, le déraisonnable et l'irrationnel. La raison, pour fonder sa propre valeur, est ainsi amenée à une valorisation, certes négative, de ce qui est posé comme radicalement autre. Le débat résultant du rapport raison/déraison devient la manifestation même de l'usage que l'homme peut faire de sa liberté dans son entreprise de détermination de ce qu'il est. Dans quelle mesure, au regard de la définition traditionnelle de l'homme comme être rationnel, peut-on dire que la déraison exprime un processus aliénant la nature et la soumettant à son conditionnement ?

20 Suárez, *De anima*, T. III, D. 8, Q. 2, 56.

21 Érasme, *Éloge de la folie*, trad. par P. de Nolhac (Paris: GF, 1963), Ch. V, 19, par exemple.

En rapportant le personnage du Quichotte à l'analyse anthropologique proposée par Suárez, on peut apporter un éclaircissement à ces interrogations. Les dérèglements de l'imagination rappellent pour Cervantès, à la suite de Huarte de San Juan, que l'on ne peut assujettir les puissances de l'âme à l'âme rationnelle, sans les référer au corps qui en permet la manifestation. Il existe deux orientations possibles : celle des philosophes moralistes et des théologiens considérant les vertus comme des *habitus* spirituels soumis à l'âme rationnelle et rendant compte de l'imagination, tout en condamnant ses excès. La deuxième, à partir de l'héritage d'Hippocrate<sup>22</sup> et de Galien, se réfère à une théorie des humeurs inscrite dans un cadre physiologique impliquant une homologie entre l'ordre du corps et l'ordre du monde. Dès lors, situer les vertus en l'âme et non en ce qui en rend effective l'extériorisation, à savoir le corps, est illusoire. Par conséquent, toutes les vertus de l'âme rationnelle, la prudence, la justice, le courage et la tempérance, ainsi que les vices qui leur correspondent, dépendent de leur articulation au corps comme instrument naturel de leur expression ; les vices seront par là même indissociables d'une pathologie et d'une thérapeutique<sup>23</sup>. Si l'âme en tant que substance spirituelle semble se suffire à elle-même, elle n'en requiert pas moins le corps pour manifester ses productions, et c'est par la nature d'un tel instrument que l'on peut déterminer la qualité de ces dernières. L'agir humain est d'autant plus conforme à l'être qui y préside lorsque la loi du corps et de l'âme convergent vers une exigence commune. Non seulement la physiologie et la médecine permettent de mieux comprendre l'origine et la formation des vices et des vertus, mais elles contribuent également à incliner l'existence vers la rectitude.

Il faut donc développer une théorie de la nature humaine physique impliquant, d'une part, que le corps humain n'est pas constitué d'une seule substance et que, d'autre part, l'homme ne peut être conçu comme un car, dans cette éventualité, il n'y aurait qu'une maladie et qu'un remède<sup>24</sup>. Ainsi, conformément à cet héritage, pour Cervantès, le corps humain produit ses effets en adéquation avec les quatre éléments évoqués par Hippocrate, (l'eau, l'air, la terre et le feu) exprimant quatre qualités physiques (l'humide, le sec, le froid, le chaud). Il est composé de quatre humeurs circulant en permanence : le sang, la

---

22 Hippocrate, *De l'art médical*, trad. par E. Littré (Paris: Le Livre de Poche, 1994), II, 3, 146–150.

23 J. Huarte de San Juan, *Examen des esprits pour les sciences*, Ch. III, (édition de 1575), 88 : « Le cerveau doit remplir quatre conditions pour que l'âme raisonnable puisse, grâce à lui, réaliser facilement les actions qui relèvent de l'entendement et de la sagesse. La première, c'est qu'il soit bien conformé. La deuxième, que ses éléments constitutifs soient bien unis entre eux. La troisième, que la chaleur n'excède pas le froid et que l'humidité ne l'emporte pas sur la sécheresse. La quatrième, que sa substance soit formée de parties fines et délicates. »

24 Hippocrate, *De l'art médical*, II, 3, 145.



pituite (phlegme), la bile jaune et la bile noire (atrabile) dont la variation des flux selon la saison conditionne l'équilibre corporel et la santé<sup>25</sup>. Cette détermination physiologique a une conséquence anthropologique et psychologique puisque, à la manière de la tripartition platonicienne de l'âme, elle induit une classification des individus selon quatre tempéraments différents découlant de la primauté de telle ou telle humeur. Cependant, « si les grands philosophes comme Hippocrate, Platon et Aristote, ramènent les productions du vivant « à la chaleur, au froid, à l'humidité, à la sécheresse », « ils prennent cela comme premier principe sans aller plus loin. »<sup>26</sup>

Il en résulte, par différence à cet héritage, une modification de la compréhension de la sagesse étant donné qu'au regard de ce constat, nul homme n'est en mesure d'expérimenter un parfait équilibre dans le flux de ces humeurs. Comment prétendre dès lors viser un juste milieu à la fois dans le sentiment et dans l'action ? En effet, le dérèglement dans la répartition des humeurs et la contingence de leurs variations constitue la règle ; l'infini de ces variations est ce qui rend raison de l'individualisation humaine, la proportion entre ces humeurs ne pouvant jamais être parfaitement équivalente selon les sujets. Tant pour Cervantès que pour Suárez, il s'agit de s'écarter de la conception ascétique, manichéenne, condamnant l'ensemble des impulsions naturelles. Il convient également de se demander dans quelle mesure il est légitime d'adhérer à la conception naturaliste soustrayant ces impulsions à toute critique, en les érigeant en principes directeurs de l'existence. Y a-t-il pour les humeurs un degré convenable, un moment, une manière et un objet adéquats ? Comment concevoir la sagesse si l'homme ne peut plus prétendre être pour lui-même la droite règle étant donné qu'il y a quelque chose en lui qui n'est pas de lui, et qui pose précisément la question de la maîtrise et des limites de l'usage de son libre arbitre ?

Cervantès procède, à la suite de Huarte de San Juan, à une typologie des tempéraments qui n'est pas sans conséquences dans la manière d'envisager les rapports politiques entre les hommes. Ces relations sont également tributaires des facultés spécifiquement humaines permettant de connaître trois ordres différents de temporalité : « la mémoire pour le passé, les sens pour le présent, l'imagination et l'entendement pour l'avenir. »<sup>27</sup> L'humain s'exprimerait ainsi à partir de quatre modes d'être : 1°) le tempérament sanguin induisant un caractère concupiscent et tendant au plaisir, est focalisé sur le présent, 2°) le tempérament colérique impliquant énergie et propension à se battre, est

25 Hippocrate, *De l'art médical*, II, 3, 147.

26 Huarte de San Juan, *Examen des esprits...*, 98.

27 Huarte de San Juan, *Examen des esprits...*, 112.

également déterminé par le présent, 3°) le tempérament flegmatique apte à faire sereinement l'épreuve de l'adversité, est centré sur l'avenir, 4°) le tempérament mélancolique à l'origine de la tristesse et de l'angoisse mais porté à la création, est focalisé sur le passé et l'avenir.

Il en résulte l'élaboration d'une théorie psycho-physiologique selon laquelle les opérations de l'esprit sont soumises à un conditionnement physique. Ainsi, la complexion physique de don Quichotte, sa sécheresse et sa maigreur sont autant d'indices des futurs emportements dont il pourra faire preuve, le climat torride de la Castille en été ne faisant qu'amplifier, comme le traduit Cervantès de manière ironique, le phénomène d'un excès des humeurs chaudes dans le corps et l'esprit. Don Quichotte synthétise, en ce sens, de manière emblématique, l'origine contradictoire du tempérament de l'hidalgo ou gentilhomme, car il est celui qui incarne deux types de naissance. La première naturelle, égalisant tous les hommes ; la deuxième qui est une renaissance lorsqu'on accomplit une action héroïque. Par son agir, il se dépouille de l'être qu'il avait précédemment. Cependant, pour le Quichotte, le principe d'action n'est autre que le pouvoir aliénant de la fiction.

Suárez essaie, en ce qui le concerne, de rendre compte d'une telle manifestation d'images délirantes dans la frénésie et les hallucinations, en prenant l'exemple, chez les malades, de la vision de monstres qui ne sont pas réellement perçus, bien que le sujet n'ait aucune lésion oculaire<sup>28</sup>. Même si celui qui est en proie à un tel délire ferme les yeux, il ne cesse pas pour autant de continuer à souffrir de dérèglements identiques<sup>29</sup>. Si la cause n'est pas physiologique, comment expliquer le phénomène ? L'énergie des sens émane du sens interne vers les sens externes ; or, le sens interne peut varier dans son ordonnancement, alors même que les organes des sens externes ne sont nullement affectés. Suárez répondrait en ce sens à Cervantès que dans le cas des hallucinations de don Quichotte qui identifie, par exemple, les moulins à des géants ou un troupeau de moutons à une armée, c'est précisément le sens interne qui est sujet à un dérèglement<sup>30</sup>. Il faut alors en conclure que l'origine d'une telle perturbation ne réside pas dans le sens externe, mais bien dans un pouvoir spécifique qui est promu comme faculté, l'imagination, dont il convient de redéfinir le statut dans une problématique élargie des facultés de l'âme.

---

28 Suárez, *De anima*, T. III, Disp. 8, Q. 2, 58.

29 Suárez, *De anima*, T. III, Disp. 8, Q. 2, 58.

30 F. Valles de Covarrubias, *Controversiarum medicarum et philosophicarum libri decem ... editio tertia ...*, (Compluti: 1583), II, CH. 23, ff. 36 sq.

## II. NECESSITE ET CONTRADICTION DE L'INCARNATION. L'IMAGINATION, PUISSANCE ENIGMATIQUE DE L'ÂME ET DE LA MANIFESTATION DE LA VIE

Ainsi que le montre en filigrane la lecture de l'œuvre de Cervantès et Suárez, Huarte de San Juan a le mérite d'inaugurer un renouvellement de l'interrogation sur les actions spécifiques de l'âme rationnelle à partir des implications de sa théorie psycho-physiologique. L'humain se définit par les trois facultés de l'âme suivantes : l'entendement, la mémoire et l'imagination ; cette tripartition s'accompagne de la mise en retrait de la volonté et d'une dévalorisation de l'aptitude de l'esprit à imposer son pouvoir de décision. Huarte de San Juan se démarque, par là même, de la classification des facultés de l'âme héritée du thomisme<sup>31</sup>, tout en reconnaissant que les passions sont constitutives de l'homme compris comme unité de l'âme et du corps. Selon l'héritage de la scolastique, pour Thomas d'Aquin, la mémoire sensitive et l'imagination (qui n'est pas distinguée de la fantaisie) représentent des puissances de l'âme sensitive et organique, alors que l'entendement agent, l'entendement possible et la volonté ou l'appétit élicite rationnel, sont des puissances intellectives et inorganiques. Si l'homme, en tant que vivant, est affecté par les passions de l'appétit sensitif, parce qu'il possède la raison, il maîtrise cet appétit et ses passions par la liberté de ses jugements. L'affectivité humaine, parce qu'elle est susceptible de se conformer à la raison, participe par conséquent de la liberté.

L'enjeu pour Huarte de San Juan consiste à se demander dans quelle mesure il est possible de réduire l'entendement à une puissance organique, interrogation à laquelle sont précisément confrontés Cervantès et Suárez. Tout se passe comme si la voie était ouverte pour basculer d'une problématique de la relation du corps à l'esprit à une problématique du cerveau et de la pensée. Au cœur de ce questionnement, ainsi que le révèle dans la fiction romanesque le personnage du Quichotte, il y a la promotion de la faculté de l'imagination comme puissance dominante de la partie intellectuelle de l'âme, supplantant la fonction directrice antérieurement accordée à la volonté. Il en résulte une marginalisation de la volonté par la théorie physiologique des humeurs corporelles qui induit un conditionnement des aptitudes spirituelles de l'individu. Néanmoins, le dérèglement mental de don Quichotte n'implique pas pour autant l'absence de tout jugement ; ainsi, il peut avoir conscience de ses débordements tout en ne déviant pas de l'obsession qui le guide. Son excès imaginaire est en fin de compte secondé par sa volonté. C'est précisément ce que confirme la position

---

31 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, T. I, Ia, Q. 78-82, édition coordonnée par A. Raulin, traduction par A. M. Roguet (Paris: Cerf, 1984-1986).

du héros de Cervantès qui érige sa folie en affirmation de sa liberté absolue<sup>32</sup>. Faut-il y voir un retournement de la liberté contre elle-même dans la décision de devenir aliéné mental sans raison ? Comment l'intellect humain ne se trouverait-il pas désarmé face à ce désir conscient et volontaire de consacrer son existence au dérèglement mental ? Cervantès à la manière d'Érasme présente également la folie comme un degré supérieur de conscience impliquant un choix lucide de dépassement de soi. L'excès imaginatif n'exclut pas la maîtrise de l'imagination comme le révèle, par une mise en abîme, la technique de création romanesque, c'est-à-dire pour Cervantès de la diversification indéfinie des points de vue narratif. La liberté que manifeste un tel excès signifie pour le héros une possibilité toujours déjà offerte à l'existence : le choix de sa destinée auquel l'acte de création romanesque fait écho et que l'œuvre d'art porte à son acmé. Il y a, dès lors, un refus de réduire l'imagination à une perspective épistémologique de la vérité et de la fausseté pour la promouvoir comme une aptitude à se dépasser soit par l'acte héroïque pour le héros, soit par la création artistique et, par là même, les ériger en moyens de perfectionnement possible de la condition humaine.

Toute la difficulté consistera dans cette optique à expliciter dans quelle mesure la sphère de l'intellect est conditionnée par la sphère physiologique et de savoir si l'intelligibilité d'une telle interaction est accessible à ce même intellect. Comment en étant conditionné physiologiquement si l'on considère le personnage de don Quichotte, peut-on encore demeurer un sujet moral, un sujet pour lequel la morale peut encore avoir du sens ? Ou faut-il dire qu'une telle connaissance physiologique permet en fin de compte de reformuler la question de la morale et de son fondement ?

Ainsi, selon la thèse de Huarte de San Juan, il convient de redéfinir la tripartition des facultés de l'âme afin de circonscrire l'humain. La mémoire est identifiable à une faculté passive dont la fonction est réductible à la réception et à la conservation des images des choses ; sans ces opérations, l'intellect ne pourrait être créatif car il serait dépourvu d'un contenu et d'une matière. Quant à l'imagination, elle engendre les images des choses en extrayant des cinq sens internes les formes provenant du monde extérieur ; elle retranscrit ce dernier dans la mémoire. Les opérations de l'entendement requièrent ces images ; il appartient à l'imagination de tenir à disposition de l'entendement les contenus mémorisés pour les présenter à l'intellect. C'est précisément en ce sens que l'imagination est promue en tant que principe directeur ordonnant l'âme humaine même si – au prix d'une ambiguïté persistante dans la question de

---

32 Cervantès, *L'ingénieux Hidalgo don Quichotte de la Manche*, Ch. XXV.

l'autonomie accordée aux facultés humaines – l'entendement, en tant que puissance rationnelle, exerce sa suprématie sur les autres facultés. En effet, les opérations de l'entendement sont au nombre de trois : distinguer, inférer et choisir, correspondant respectivement à la conceptualisation, au raisonnement et à la prise de décision. Or, cette dernière activité est traditionnellement dévolue à la volonté. L'acte volontaire n'en demeure pas moins pour Huarte de San Juan comme devant être éclairé par l'entendement car il permet de savoir pourquoi on choisit ce que l'on choisit. Loin de s'opposer à l'exercice du vouloir, l'entendement en constitue la condition car celui qui choisit sans savoir, comme le héros de Cervantès, ne peut se prétendre l'auteur de son choix et en être véritablement responsable. L'entendement éclaire le choix sans lui faire obstacle ; c'est la déficience du premier qui perturbe l'exercice du vouloir. Il convient d'avoir toujours à l'esprit pour Huarte de San Juan, l'axiome de Galien selon lequel « l'entendement ne sait pas de quelle manière on peut faire le mal : il n'est que droiture, justice, simplicité et clarté. »<sup>33</sup>

Il résulte de la détermination des opérations propres aux trois facultés de l'âme une théorie psychologique et éducative qui n'est pas sans conséquences anthropologiques et politiques, mais aussi dans la hiérarchisation des savoirs<sup>34</sup>. Ces facultés requièrent un tempérament adéquat afin d'exercer aisément leurs opérations. Une société sera comprise comme une interaction entre des tempéraments, que ce soit dans une logique de la complémentarité ou de l'opposition. Et si l'on considère, dans cette perspective, la cause finale de la loi, elle consiste à « régler la vie de l'homme en lui montrant ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter pour que, dans la mesure où il saura raison garder, la nation se conserve en paix. »<sup>35</sup> La loi est l'expression dans l'ordre politique d'un travail interminable de recherche d'unification de ce qui est désaccordé, elle procède à une thérapie du corps collectif tout comme le médecin recherche pour la santé l'équilibre du corps individuel. Il n'en reste pas moins que « l'art de gouverner relève de l'imagination, et non de l'entendement ou de la mémoire. »<sup>36</sup> En effet, la société politique pour être structurée, conformément à la logique des tempéraments, implique que chaque individualité doit être à sa place afin que l'harmonie du tout soit effective ; cela ne peut être que le résultat d'une imagination créatrice sans laquelle la représentation, la recherche de l'harmonie et de la proportion, seraient vouées à l'échec. Par conséquent, l'organisation et la pratique politique ne peuvent être dissociées de l'éducation des tempéraments

---

33 Huarte de San Juan, *Examen des esprits...*, Ch. VII, 150.

34 Huarte de San Juan, *Examen des esprits...*, Ch. VIII–XV.

35 Huarte de San Juan, *Examen des esprits...*, Ch. XI, 216.

36 Huarte de San Juan, *Examen des esprits...*, Ch. XI, 236.

afin d'en tirer le meilleur parti possible. L'imagination en tant que faculté spirituelle apparaît comme étant à la mesure de l'homme, c'est-à-dire apte à participer dans la production du savoir à la détermination de la structure du monde ; comprendre l'harmonie du monde est rendu possible tant par l'ordre donné par la raison que par le pouvoir de structuration de l'imagination.

Du point de vue de l'organisation des savoirs, la grammaire, la jurisprudence, l'arithmétique ou la théologie positive sont régies par la mémoire. La médecine, la dialectique, la philosophie naturelle et morale sont du ressort de l'entendement, alors que la poésie, la musique, la peinture, les mathématiques, la pratique de la médecine et l'exercice du pouvoir renvoient à l'imagination<sup>37</sup>. Ainsi, cette dernière associée à l'humeur chaude, engendre chez l'individu des réactions comme l'intuition, la perspicacité, l'ingéniosité concernant tout aussi bien la sphère théorique que le domaine pratique. Cette hiérarchisation fait écho dans la théorie psychophysiologique évoquée par Huarte de San Juan, à une classification des types d'intelligence exprimant des niveaux d'aptitude. Par là sera légitimée une dissymétrie dans la division sociale du travail et les responsabilités politiques qui en découlent. Il y a d'abord les esprits susceptibles de comprendre ce qui est clair et aisé, puis ceux qui peuvent s'élever à des questions plus complexes, mais qui ne peuvent progresser sans l'aide de maîtres, et enfin ceux qui, à un troisième niveau, ont accédé à une pensée autonome et créatrice.

Néanmoins, la faculté rationnelle s'impose par son pouvoir directeur sur les deux autres facultés de l'âme ; de cette affirmation classique, il n'en découle pas pour autant des conséquences similaires à celles défendues par la tradition. En effet, bien des pratiques humaines, sociales, techniques, scientifiques et culturelles, ne peuvent prétendre à un quelconque progrès que par l'imagination, identifiable, par là même, à une puissance dont la forme emblématique pour Cervantès est précisément la création romanesque. Or, la fiction romanesque non seulement chez Cervantès fait ressentir au lecteur son pouvoir de dérèglement dans l'esprit de son héros – qui a pour cause la lecture obsessionnelle de romans de chevalerie, la mémoire et le tempérament – mais également son influence sur les limites de la maîtrise de ce même lecteur concernant l'emportement de son imagination. On ne peut néanmoins rendre raison pour Cervantès des débordements imaginatifs de son héros en se référant à la physiologie du tempérament colérique, ou en invoquant le poids du conditionnement culturel et en les érigeant en puissances de domination sur la conscience.

---

37 Huarte de San Juan, *Examen des esprits...*, Ch. VIII, (édition de 1575), 166.

Il y a chez don Quichotte un paradoxe dans la relation établie entre le fait d'imaginer et de voir. Tout se passe comme si la fiction procédait à une marginalisation de la perception en la rendant inutile pour engendrer une surreprésentation des choses. L'imagination au moyen de la fiction excède la perception ordinaire pour recomposer la réalité selon une visée référentielle conditionnée par les humeurs. Dans l'imagination, on est confronté à une vision interne, celle de l'esprit, et une vision externe, physiologique, celle de l'œil. La fiction fait précisément apparaître l'imagination comme un supplément de la perception. Si l'on considère le dérèglement de l'esprit du héros de Cervantès, il provient du fait que l'ordre de la représentation est assimilé à une présence effective. Une première lecture consiste à y voir la prégnance du faux, au-delà de la sensation propre aux sens externes, tout comme une deuxième lecture suppose de dissocier la fantaisie déréglée de l'imagination dont la puissance spécifique, à partir de la création romanesque, implique une mise entre parenthèses de ce qui est naturellement donné pour produire une description renouvelée du monde. Telle est, en ce sens, la fonction de la fiction romanesque qui exprime la puissance de viser indirectement la réalité, c'est-à-dire de la circonscrire dans la refondation d'un processus de description ; elle représente ce qui, sans elle, ne se présenterait précisément pas ; elle inverse le rapport du visible et de l'invisible, tout comme celui du signifiant et du représenté. Elle permet de déréaliser l'immédiateté de la présence pour conférer à l'absence l'illusion reconnue comme telle d'une présence. En ce sens, la fiction romanesque est de l'ordre de la représentation engendrant une vision imaginaire ayant valeur d'une présence tant dans l'esprit du héros que de celui du lecteur.

Il existe précisément à partir de ces observations un point de convergence entre la perspective de Cervantès et celle de Suárez. En effet, selon ce dernier, il est nécessaire à une compréhension de l'homme de déterminer si la connaissance de notre entendement dépend de la connaissance de notre imagination<sup>38</sup>. Néanmoins, la réponse suarézienne demeure fidèle – contrairement à Cervantès – à l'héritage aristotélicien selon lequel l'entendement ne saurait dépendre de l'imagination<sup>39</sup>. Trois raisons permettent de le confirmer. 1°) L'entendement est une faculté ayant une plus grande perfection que l'imagination car elle possède par soi les capacités et la lumière nécessaire pour produire des effets et agir<sup>40</sup>. Cette autonomie résulte de l'accès à la connaissance rendant possible l'action de l'entendement sans recourir à une impulsion extérieure. 2°) L'entendement est en mesure de comprendre une multiplicité de choses dont

38 Suárez, *De anima*, T. III, Disp. 9, Q. 7, 198.

39 Suárez, *De anima*, T. III, Disp. 9, Q. 7, n. 3, 200.

40 Suárez, *De anima*, T. III, Disp. 9, Q. 7, n. 3, 200.

l'imagination ne produit aucune représentation, comme le révèle l'accès qui lui est spécifique, à la sphère spirituelle. 3°) Enfin, s'il y avait dépendance, l'action de l'entendement serait entravée par sa liaison aux sens externes, alors même que l'existence des êtres de raison en logique et en mathématiques prouve qu'il n'en est rien<sup>41</sup>. L'entendement est en mesure de produire une connaissance qui ne doit rien aux sens externes.

À partir de ce privilège accordé à l'entendement sur l'imagination, deux déterminations de l'acte de connaître en découlent pour Suárez : connaître revient à appréhender l'étant ou à l'assimiler vitalement ; soit la présence de l'étant est la cause du connaître, soit elle s'avère insuffisante et exige sa représentation selon un processus vital puisqu'on ne peut faire l'économie, par exemple, de la médiation de la tendance naturelle à vouloir comprendre et des *habitus*, ce qui est précisément confirmé par la définition de l'humain comme composé d'un corps et d'une âme. Il devient alors impératif de se donner les moyens de reformuler, en référant la connaissance à un principe d'opération vitale, le statut de la puissance cognitive et le rapport qu'elle implique à la réalité. Une telle puissance requiert une prédisposition des organes vitaux et suppose par conséquent un socle pré-cognitif à l'acte cognitif. Les sens considérés en tant qu'organes végétatifs sont assujettis au système végétatif et en tant qu'organes sensibles, aux lois du système nerveux central<sup>42</sup>. Ainsi, l'imagination peut, occasionnellement, manifester ce moment où le corps agit sur l'esprit en produisant des maladies mentales comme la perte d'esprit, le délire frénétique, la démence ou l'apoplexie. Et dans la connaissance par l'entendement, il apparaît également que les puissances intellectives et sensitives s'accordent dans la raison de connaître<sup>43</sup>, l'homme ne pouvant échapper à son statut d'être composé. En ce sens, que l'on considère l'entendement ou l'imagination, on est amené à reconnaître qu'il y a une dimension vitale inhérente à l'acte de connaître et à celui de former des images ; l'âme, forme du corps, par ses effets, exprime un dynamisme intrinsèque et le principe dynamique de toute activité humaine en

41 Suárez, *Disputationes metaphysicae*, O. O., volume 26, D. M. LIV.

42 Suárez, *De anima*, T. III, Disp. VIII, Q. 2, n. 7, 54, précise par exemple : « (...) nous disons par conséquent que l'organe du sens interne réside dans le cerveau. Telle est la thèse de Galien et d'Hippocrate. (...) La lésion des sens a son origine dans la lésion cérébrale ». T. II, Disp. VII, Q. 6, n. 10, 650. Voir également : T. I, Disp. II, Q. 3, n. 54, 246.

43 Suárez, *De anima*, T. II, Disp. V, *Avant-propos*, 282.



tant que principe d'opération vitale<sup>44</sup>. L'âme est principe de l'humain et, par là même, manifestation de la vie et principe de l'action<sup>45</sup>.

Ainsi, il devient possible, à partir des opérations de l'âme – entendement, imagination, mémoire –, de différencier clairement le corps organique structuré substantiellement du corps inanimé et du corps artificiel. Le corps organique correspond à une matière organisée indissociable de la vie substantielle<sup>46</sup>. Connaître, imaginer, mémoriser, correspondent effectivement à une opération vitale<sup>47</sup> ; et l'action vitale suppose elle-même un principe actif immédiat ; elle se caractérise par l'immanence renvoyant à l'incarnation, ce que rappelle précisément, à sa manière, l'imagination. Cette immanence n'équivaut pas à l'ordre de la réflexion qui constitue une spécificité de certains êtres vivants, elle se définit par opposition aux opérations transitives. L'opération transitive tire sa raison d'être du fait qu'elle est produite par un principe extrinsèque, ainsi lorsqu'on se réfère au mouvement du ciel causé par les Intelligences<sup>48</sup>. Quant à l'action immanente, elle résulte d'un principe actif interne et incorporé. Si l'on considère l'ordre végétal, il se situe, relativement à cette perspective, sur un plan d'immanence spécifique puisque l'unité d'être que chaque plante révèle, exprime une action immanente, signe d'une simplicité opérationnelle, bien plutôt que d'une perfection quant au mode d'être<sup>49</sup>. Le végétal manifeste, en fin de compte, un passage du virtuel à l'actuel traduisant une continuité, une hétérogénéité et une simplicité.

Cette différenciation dans le mode d'action permet précisément d'effectuer de manière claire une distinction ontologique entre la sphère du vivant et celle de l'inanimé<sup>50</sup>. Ainsi, tout ce qui est non organique ne manifeste aucune action

44 Suárez, *De anima*, T. I, Disp. I, Q. 4, n. 11, 116: « Nous répondons que le corps n'est pas le principe par lequel il y a premièrement vie en nous, parce qu'il n'est pas le principe par lequel nous provoquons activement nos opérations vitales. À partir de là, il ne s'agit pas d'un principe premier, mais il apparaît plutôt comme un instrument de l'âme ».

45 Suárez, *De anima*, T. I, Disp. I, Q. 4, n. 15, 122: « De l'axiome : « l'être est la cause de l'agir », il semble découler que la nature tende à l'agir avant l'être. On répond à cela que si nous prenons l'agir séparément de l'être et l'être séparément de l'agir, c'est l'être même qui est plus important que l'agir et c'est ce vers quoi, avant tout, tend la nature ; cependant, étant donné que l'agir suppose l'être et l'inclut, on dit justement pour cette raison que l'être est cause de l'agir ». Et n. 20, 120: « (...) L'ordonnement à l'action n'est pas la cause finale de la quiddité de l'âme, mais elle est une fin secondaire dérivée de la fin première de l'âme qui est de donner l'être au composé ».

46 Suárez, *De anima*, T. I, Disp. I, Q. 4, n. 4, 108. Sur différentes acceptions du corps organique, voir : Disp. I, Q. 3, n. 8, 96.

47 Suárez, *De anima*, T. II, Disp. V, Q. 4, n. 2, 350.

48 Suárez, *De anima*, T. I, Disp. I, Q. 4, n. 10, 114–116.

49 Suárez, *De anima*, T. I, Disp. II, Q. 1, n. 8, 150 : « (...) Nous pouvons dire que la variation des activités observées dans le règne végétal procède soit d'une limitation intrinsèque ou d'un affaiblissement de sa faculté, soit de la variation de la matière ou des causes universelles adjuvantes ».

50 Suárez, *De anima*, T. I, Disp. II, Q. 6, n. 11, 350.

vitale puisque ses opérations sont transitives ; son être n'est pas tel qu'il puisse s'accomplir dans ses actions. Les étants non organiques ne possèdent nul principe intrinsèque actif à proprement parler, ce qui est en fait requis pour la perfection intrinsèque de l'agent<sup>51</sup>, conformément à la thèse thomiste. Un corps non organique n'exerce par lui-même aucune action ayant pour cause un principe intrinsèque, il est affecté extérieurement, que ce soit par sa rencontre avec d'autres corps, ou bien il peut subir une modification due à des écarts de température, tout comme il est également en mesure par son mouvement de produire son influence sur d'autres corps. Il n'y a là aucune opération vitale puisque cette dernière s'effectue sur un plan d'immanence, alors que les opérations des corps inorganiques sont réalisées par juxtaposition de parties à parties (ce qui induit que les distinctions extrinsèques introduites par l'espace renvoient à l'ordre de l'homogène et du discontinu) ; on est par là même également amené à dire que les opérations de ces derniers supposent la médiation de propriétés matérielles ou naturelles. Cela implique enfin que, quelle que soit leur activité, elle s'exerce par la médiation du corps et elle est reçue dans le corps. Ainsi : « La matière limite et contraint la chose, tandis que l'immatérialité cause indétermination, universalité et indépendance »<sup>52</sup>.

La considération dans les corps organiques de chacun des stades de leur développement révèle que ces derniers sont essentiels à leur intelligibilité<sup>53</sup>. Par opposition, les corps inorganiques impliquent une proximité et une homogénéité entre l'agent et le patient de telle sorte qu'ils n'accèdent à un état naturel dans lequel ils perdurent de manière accidentelle ; on peut ainsi dire que tout est actuel dans l'inorganique ou simultanément donné. En fait, les différents stades par lesquels ils passent ne sont en rien nécessaires, contrairement à l'ordre vital, à la perfection de leur être ; ils sont divisibles et ils ne changent pas de nature en se divisant. S'il y a division, elle sera par différence de degré. L'inorganique se caractérise par conséquent par la conformité réciproque du divisé avec les divisions, du nombre et de l'unité ; il renvoie par là même à une multiplicité numérique.

Les corps inorganiques n'ont également aucun terme vital ni durée déterminée et ne peuvent par conséquent prétendre à aucune continuité et à aucune hétérogénéité. Le corps organique est indissociable d'une durée qui a le privilège de présenter une succession purement interne sans extériorité, alors

---

51 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, Q. 78.

52 Suárez, *De anima*, T. I, Disp. II, Q. 3, n. 10, 176.

53 Voir F. Suárez, *De generatio et corruptione*, en Francisco Suárez, *Der ist der Mann (Homenaje al Prof. Salvador Castellote)* (Valencia: Facultad de teología « San Vicente Ferrer », 2004), 445-682.

que le corps inorganique se réduit à une extériorité sans succession. L'inorganique est à comprendre à partir de l'espace en tant que multiplicité d'extériorité, de juxtaposition, d'ordre, de différenciation quantitative, de différence de degré renvoyant à une multiplicité numérique discontinue. La structure vitale de l'organisme implique, quant à elle, une multiplicité interne, de succession, d'organisation, d'hétérogénéité, de discrimination qualitative ou de différence de nature. Si l'on considère la durée vitale en se référant par exemple au végétal, elle change de nature en se divisant et constitue ainsi une multiplicité non numérique ; elle implique l'altérité sans induire une pluralité numérique. Le corps organique correspond au virtuel en tant qu'il s'actualise et qui est par là même inséparable du processus de son actualisation. En fait l'actualisation du vivant s'effectue par différenciation, par lignes divergentes, confirmant par là même l'impossibilité de confondre l'être avec l'être-présent, ce que confirment pour l'homme l'imagination et la mémoire. Par opposition, dans la multiplicité numérique à laquelle renvoie l'inorganique, tout est actuel, non au sens où tout serait accompli, mais au sens où il n'y a de lien qu'entre ce qui est actuel, la différence pensée ne pouvant être que de degré.

Lorsqu'on se réfère au processus spécifique de la vie dans le corps organique, on est ramené à une virtualité en voie d'actualisation, à une simplicité en voie de différenciation, à une totalité en voie de se diviser ; l'essence de la vie dans le corps organique consiste à procéder par dissociation et dédoublement. Ainsi, la vie s'incarne dans l'ordre végétal et l'ordre animal se subdivise en étant dépourvu de raison et en étant raisonnable extériorisant respectivement des tendances appetitives ; la manifestation de ces dernières se divise également en diverses directions qui s'actualisent dans des espèces diverses. La raison elle-même possède ses formes spécifiques d'actualisation comme le montre la diversité culturelle et historique. La hiérarchisation des étants dans l'ordre de la création devient plus claire et mieux perceptible à partir du moment où le processus vital est identifiable au mouvement même de la différenciation dans des séries subdivisées ou ramifiées<sup>54</sup>. Il n'en reste pas moins que cette différenciation implique l'actualisation d'une unité ontologique, celle de l'étant qui se dissocie d'après des lignes de différenciation, tout en témoignant néanmoins de l'unité de la création. Ainsi la division du processus vital en plante et animal, de l'animalité en appétit et intelligence, ne peut masquer que chaque subdivision

---

54 Suárez, *De anima*, T. I, Disp. II, Q. 1, n. 3, 140: « La classe des êtres vivants est une classe supérieure à celle des êtres inanimés ». Disp. I, Q. 2, n. 9, 158 ; Disp. II, Q. 4, n. 4, 256 : « L'homme est par conséquent essentiellement supérieur à la bête. Et cela provient de l'âme et de la forme ; du point de vue de la matière tous les étants sont égaux. Donc l'âme qui constitue l'homme en son être d'homme a une nature et un degré supérieur aux âmes des êtres dépourvus de raison. Cette âme ne peut être autre chose que le principe rationnel ».

porte en elle selon un certain point de vue la totalité de la création, témoignant par là même de son origine indivise. En ce sens, il y a une part d'instinct dans l'intelligence et un soupçon d'intelligence dans l'instinct, tout comme il y a une partie d'animé dans le végétatif et des fragments de végétatif chez l'animal. La différenciation par le processus vital implique l'actualisation d'une virtualité subsistant à travers ses phases divergentes actuelles<sup>55</sup>. Il est possible à ce titre d'invoquer la superposition progressive de niveaux impliquant d'une certaine manière la dépendance de chaque niveau supérieur par rapport à l'inférieur et la conservation de tout l'inférieur au niveau supérieur par laquelle l'intelligence elle-même, en fin de compte, est nécessairement conduite à reconnaître un principe qui la dépasse. L'imagination constitue un moment dans ce processus d'élévation.

Il apparaît que le mouvement vital comme actualisation d'un possible ayant pour règle la divergence et la création dont l'imagination est un moment, est pour Suárez le résultat de trois facteurs : la connaissance, l'appétit et les membres moteurs. Il est possible à partir de là de produire une description des divers types de conduite : instinctive, expérimentale, intelligente et libre. Ces divers types d'opérations rappellent également qu'il arrive un moment où les activités des êtres vivants ne sont plus en mesure de se réaliser, ce qui correspond à la mort. Cette dernière équivaut à la cessation ou à la récession d'un principe conférant aux êtres vivants la capacité de se mouvoir. Quant à la vie, elle se distingue par la variété de ses manifestations. On dira qu'en Dieu l'être et la vie se confondent. Concernant l'homme, on n'est pas seulement renvoyé à une composition métaphysique de l'acte et de la puissance, mais également à une composition physique du corps et de l'âme d'où résulte la puissance spécifique de l'imagination. Dans cette composition humaine, Suárez distingue la vie substantielle et la vie accidentelle qui est constitutive de l'activité de l'âme par la médiation des sens. Si l'on envisage les sens en tant qu'organes végétatifs, ils sont assujettis aux lois du système végétatif, et si on les considère en tant qu'organes sensibles, ils sont subordonnés au système nerveux central.

L'interaction des organes entre eux montre par conséquent dans le processus vital qu'un organisme est une individualité centrée sur elle-même, un étant pour soi confirmant une séparation entre le dedans et le dehors tout en se fondant sur un échange permanent avec ce qui n'est pas lui ; c'est ce qui advient

---

55 Suárez, *De anima*, T. I, Disp. II, Q. 6, n. 7, 342.

avec la nutrition<sup>56</sup>, la chaleur<sup>57</sup>, l'humidité et la génération<sup>58</sup>. Avec la vie, il y a présence au monde d'une identité interne qui implique son propre isolement du reste de la réalité. Le principe d'individuation de l'organisme induit une singularité et une hétérogénéité radicales au cœur d'un ensemble d'étants subordonnés selon une modalité homogène à l'échange. On peut dire, en ce sens, que l'identité à soi pour l'organisme implique un perpétuel renouvellement de soi par la médiation d'un processus. Cette identité à soi, pur attribut logique dont l'expression équivaut à une tautologie chez l'étant inorganique, représente pour le corps organique la réalisation de sa propre fonction en opposition à l'altérité radicale de la matière. La mort rappelle par conséquent que l'identité du corps organique se fait d'instant en instant, qu'elle se réaffirme en permanence et implique une conquête sur les forces extérieures physiques, traduisant par là même une tension incessante avec la totalité des étants.

Ainsi que le montre le processus d'interaction des organismes, afin d'être en mesure d'échanger de la matière comme, par exemple, dans la nutrition, un corps vivant doit en avoir à sa disposition et il la trouve en dehors de lui dans l'extériorité du monde. Il apparaît en ce sens que le corps organique est orienté vers le monde dans une relation spécifique d'assujettissement et de pouvoir ; pour l'homme, l'imagination est par exemple à la fois source d'illusion et d'aliénation comme puissance de création et de transformation. La lutte active dans l'acquisition de la matière dont le corps a besoin est assimilable à une ouverture pour la rencontre de la réalité extérieure. L'organisme corporel subordonné au monde par le besoin est précisément dirigé vers lui ; et ce rapport est porteur d'expérience car l'activité interne qu'il manifeste pour s'alimenter, institue une rencontre permanente par laquelle sont actualisées la possibilité d'expérience et l'appréhension sensible du monde qui en découle. L'insistance de l'analyse suarézienne sur la question de la nutrition révèle la présence du monde comme horizon manifestée par la nécessité du manque ; l'imagination est également comme une réponse à ce dernier. Par là, on constate la rupture de l'isolement de l'identité interne du corps organique du fait de l'ouverture à la sphère d'un cercle de relations vitales auxquelles répondent l'entendement, l'imagination et la mémoire. Dès lors, l'étude de la cause efficiente extrinsèque et intrinsèque de la mort permet *a contrario* à Suárez de révéler le mouvement de transcendance propre à la vie. Cette dernière se transcende en allant au-delà d'elle-même et en étendant sa manifestation au monde. Pour l'organisme vivant,

---

56 Suárez, *De anima*, T. II, Disp. IV, Q. 3, n. 1, 178.

57 Suárez, *De anima*, T. II, Disp. IV, Q. 3, n. 9, 186.

58 Suárez, *De anima*, T. II, Disp. IV, Q. 4, n. 4, 194. La nutrition vise à la conservation de l'individu qui constitue un bien particulier, alors que la génération est ordonnée à la conservation de l'espèce qui équivaut à un bien général.

la faculté d'avoir une relation au monde et donc un mode d'être et un comportement, fait apparaître en l'homme qui est doué de raison, la possibilité d'une liberté se rendant maître de sa propre nécessité. En ce sens, tout organisme vivant exprime, conformément au principe de la hiérarchie ontologique des étants, une intériorité qui marque de son sceau les rencontres s'effectuant dans son espace. Cette intériorité indissociable du sentir et de la stimulation extérieure traduit l'effort permanent de l'organisme pour la conservation de sa propre existence et sa prolongation durable. C'est aussi ce à quoi contribuent selon leur puissance et leurs effets respectifs, l'entendement, l'imagination, la mémoire et la volonté.

### III. CONSEQUENCES ONTOLOGIQUES ET ETHIQUES DU RAPPORT SPIRITUALISE DU CORPS A LUI-MEME

La question de la vie et de ses manifestations qui est, par conséquent, au cœur de la relation entre l'âme et le corps comme trait universel de la condition humaine, est le signe d'un rapport à la naturalité qui a pour Cervantès et Suárez des enjeux éthiques dont la loi naturelle constitue une illustration emblématique. Si l'on n'est pas en mesure de proposer théoriquement une intelligibilité satisfaisante d'une telle relation, il est en revanche possible d'en expliciter les conséquences pratiques pour le mode d'être humain.

Par conséquent, la difficulté de l'interprétation et de la compréhension de l'interaction entre l'âme et le corps et du statut à accorder aux différentes facultés humaines ne sauraient passer sous silence, quelles que soient les tentatives de réponses proposées par les deux auteurs, les implications pratiques et morales qui y sont nécessairement rattachées. La référence à la loi naturelle en constitue un exemple significatif. En effet, évoquer une loi naturelle revient à prendre en charge, du point de vue pratique, l'être humain comme esprit incarné et corps spiritualisé ; la loi naturelle s'impose comme norme intériorisée de moralité, comme une règle intérieure objective. Non seulement une telle règle est universelle parce qu'elle est enracinée dans la nature commune à l'ensemble des hommes, mais elle est aussi ce qui individualise chacun d'eux par l'intériorité de la conscience morale. Suárez identifie la loi naturelle à celle qui existe « dans l'esprit humain pour discerner le bien du mal. »<sup>59</sup> Elle est une loi éthique, puissance de détermination de ce qui est conforme à la nature humaine et moment où la volonté se décide librement pour accomplir le bien ; l'héroïsme pour don Quichotte est précisément un moment décisif de la réalisation des

---

59 Suárez, *De Legibus, O. O.*, vol. 5, I, 3, n. 9, 9.

principes de la loi naturelle quels que soient les dangers et les circonstances ; c'est le moment où la force de l'âme et la puissance de la volonté peuvent l'emporter sur les obstacles de la matière et les faiblesses du corps. Avec la loi naturelle, l'agir moral suppose la participation de la raison comme source du sens de toute action humaine ; c'est en ce sens que la naturalité est en mesure d'exprimer la nature rationnelle de l'homme et la possibilité qui lui est offerte de ne pas être purement et simplement assujettie aux inclinations corporelles. Les conséquences sont à la fois anthropologiques et politiques car « celui qui ne sait pas se gouverner lui-même, saura-t-il gouverner les autres ? »<sup>60</sup>

La loi naturelle chez Cervantès synthétise ce qui est spécifique à la nature humaine elle-même : l'amour de Dieu, aimer son prochain comme soi-même, la conservation de son être et de l'espèce, le perfectionnement individuel et social comme objectif du bien commun. Son effectivité, ancrée dans la nature humaine, s'exprime par des jugements de valeur orientant l'action par la raison naturelle afin de déterminer ce qui est ou non conforme à l'humain. La loi naturelle est gravée dans le cœur de chaque homme pour lui commander ce qu'il convient de faire et ce dont il doit s'abstenir ; dès lors, l'homme doit être libre pour se conformer à ce commandement sans contraintes extérieures. L'homme bénéficie, pour ce faire, de la lumière naturelle grâce à laquelle il est en mesure de rendre son comportement adéquat à la raison. Par là même, Cervantès pose la liberté comme condition de l'accomplissement de l'humain en l'homme et la servitude – qu'elle soit due aux passions ou à la contrainte extérieure – comme le plus grand des maux ; et ce sont les obstacles qu'il faut surmonter dans l'exercice de cette même liberté qui rendent concevable, pour Cervantès, un comportement vertueux. Ainsi, l'héroïsme pour don Quichotte implique la transcendance des raisons de vivre sur la vie elle-même, le fait de risquer sa vie pour préserver sa liberté sans laquelle il ne peut y avoir de dignité. L'amour en est également une confirmation tout aussi romanesque que philosophique. Il faut distinguer pour Cervantès l'impulsion sexuelle liée à la passion, expression de l'appétit de l'amour comme don spirituel. Si l'appétit n'a pas d'autre fin que le plaisir et disparaît progressivement avec sa satisfaction, l'amour véritable est celui qui excède les limites imposées par la nature au corps humain ; il est nécessaire que ce dernier soit libre, volontaire et non contraint, comme une exception échappant aux conditionnements des humeurs. Il subsiste toujours pour Cervantès, ainsi que le confirme le droit naturel de choisir sa vie, une liberté et une responsabilité concernant le développement et le perfectionnement de sa propre existence. Dès lors, la vertu ne peut avoir de valeur qu'en tant que

---

60 Cervantès, *L'ingénieux Hidalgo...*, T. 2, Ch. XXXII, 236.

choix libre émanant de la volonté ; la morale est en ce sens l'expression d'un vouloir et non plus la manifestation d'un savoir.

Il y a, sur ce dernier point, convergence entre la position de Cervantès et celle de Suárez. Pour ce dernier, la loi naturelle en obligeant l'action à réaliser la nature humaine, confère à l'homme un droit naturel à tout ce qui est indispensable pour satisfaire à son obligation. Par là même, le droit naturel permet d'accomplir ce qui est nécessaire pour que la nature humaine soit en mesure de devenir effective dans la pratique et pour une existence humaine. Dès lors, l'homme se conformant à l'obligation de la loi naturelle, agit selon son droit. Cela a pour conséquence que le droit naturel est un droit constitutif de toute existence pour incarner un mode d'être qui ne soit pas en opposition avec sa nature et qui lui soit conforme en acte. La nature de l'homme à laquelle renvoie la loi naturelle correspond à la nature raisonnable englobant sa relation à la totalité du monde et à Dieu. Il n'est pas par là même pertinent d'invoquer une séparation entre la raison et la nature humaine ramenée au lien naturel se manifestant dans les besoins et les instincts. La rectitude et la bonté des actions exigent leur ordonnancement à la nature de l'homme considérée comme un tout. Alors que les actions des autres êtres vivants sont dirigées par la nature vers une fin que cette dernière a établie, l'âme, à la différence des fonctions matérielles, a le pouvoir de choisir parmi un ensemble de possibilités, sans être déterminée à aucune d'entre elles par sa spécificité. La loi naturelle a précisément pour objectif d'orienter l'homme vers les actions bonnes en soi ayant le pouvoir de correspondre à ce que la nature de l'homme commande. Il apparaît ainsi que l'accomplissement de la nature humaine a pour fondement non une nécessité naturelle comme dans le cas des autres êtres vivants dépourvus de raison, mais une obligation par laquelle notre nature nous conduit à réaliser cette nature par nos actes libres et à suivre le but qu'elle fixe.

Or, la liberté de la volonté que présuppose la question éthique de la loi naturelle chez Cervantès et Suárez, fait également écho, sur le plan théorique, à la liberté manifestée par l'imagination créatrice par la fiction romanesque dans le Quichotte et par la création propre aux êtres de raison dans l'ordre de la connaissance dans les *Disputes métaphysiques*. L'être de raison s'apparente en effet, chez Suárez, à une fiction dans le sens où il représente une pure production de l'intellect dépourvue d'effectivité réelle. Les êtres de raison n'ont ni existence réelle, ni véritable ressemblance avec les étants réels ; ils sont identifiables à des « apparences d'étant »<sup>61</sup>, ce qui signifie qu'ils n'ont pas d'intelligibilité en soi mais relativement à une analogie avec les étants réels. L'être

---

61 Suárez, *Disputationes metaphysicae*, O. O., volume 26, D. M. LIV, Proème, n. 1, 1015.



de raison qui se définit par son caractère fictif ou apparent a pour principe d'intelligibilité « ce qui est véritablement. »<sup>62</sup> En ce sens, un être est de raison quand il est posé par la raison comme n'ayant d'être réel et positif que parce qu'il ne peut être dissocié de l'intellect qui le pense. Par conséquent, il a un être objectif par la raison. Ainsi, pour Suárez, être objectivement dans l'intellect ou être pensé comme étant sans avoir par soi d'entité, constituent les propriétés spécifiques de tout être de raison. Dès lors la chimère comprise dans son impossibilité, ne tire la source de son être que du fait d'être pensée.

Dans cette optique, le propre de l'imagination consiste à inventer des étants qui n'ont aucun être dans la réalité et dont l'être même serait contradictoire<sup>63</sup>. Un tel non-être découle de la composition d'étants eux-mêmes objets d'une expérience possible, ainsi le bouc-cerf, association d'animaux bien réels, mentionné par Aristote<sup>64</sup>. L'être de raison, dans ce cas, est identifiable à une chimère, c'est-à-dire à un étant qui n'existe pas actuellement et dont l'existence est impossible. Néanmoins, imaginer une montagne d'or renvoie à l'élaboration d'un étant qui n'existe pas actuellement tout en demeurant de l'ordre du possible. L'imagination implique un pouvoir spécifique : celui d'une composition d'espèces simples à partir d'une image comprenant ce qui est représenté au moyen de fantasmes (productions mentales) et celui d'associer des étants n'induisant pas de contradiction. En ce sens, les êtres de raison produits par l'imagination leur confère une extension supérieure à celle attribuée à l'étant possible. L'être de raison et la fiction romanesque révèlent que le langage de l'imagination exprime le pouvoir de faire être ce qu'il dit afin de dégager l'intellect de sa limitation au réel et au possible. Par là même, il apparaît que les êtres de raison ont pour fondement dans la réalité la capacité à combiner des étants qu'il est impossible d'associer dans le réel. On peut alors parler d'une participation de l'imagination à l'extension des pouvoirs de la raison<sup>65</sup>.

Du point de vue de la connaissance, l'interrogation sur les êtres de raison ouvre la voie pour Suárez à une différenciation claire entre une fonction logique et une fonction existentielle du verbe « être ». Poser des êtres de raison ne signifie pas qu'ils existent dans la réalité, bien plutôt qu'ils résultent d'une production logique de l'intellect qui peut également avoir des incidences et des applications dans l'ordre de la réalité comme le montrent les principes de la

62 Suárez, *Disputationes metaphysicae*, O. O., volume 26, D. M. LIV, Proème, n. 1, 1015.

63 Suárez, *Disputationes metaphysicae*, O. O., volume 26, D. M. LIV, Proème, 2, n. 17, 1023.

64 Aristote, *De l'interprétation*, trad. par J. Tricot, nouvelle édition (Paris: Vrin, 1977), c. 1, 16 a 16 ; *Premiers analytiques*, trad. par J. Tricot, nouvelle édition (Paris, Vrin, 1971), I, c. 38, 49 a 24 ; *Physique*, (Paris: Les Belles Lettres, 1926); 5<sup>e</sup> édition 1973, 2 volumes, traduction par H. Carteron, IV, c. 1, 208 a 30.

65 Suárez, *Disputationes metaphysicae*, O. O., volume 26, D. M. LIV, 2, n. 18, 1023-1024.

logique et des mathématiques. On échappe à l'aliénation dénoncée par la condamnation classique de l'imagination, dès lors que l'on a établi que poser un être de raison implique, contrairement à la proposition existentielle, que l'on reconnaisse du point de vue logique l'inexistence de ce qui est posé ; telle est aussi la stratégie de la fiction romanesque explicitée par Cervantès. Il apparaît donc que l'intellect humain a le pouvoir de faire abstraction de l'existence comme fait brut pour engendrer une forme d'être à partir de l'inexistant. Ainsi, afin de légitimer l'usage des êtres de raison, il est nécessaire d'en déterminer la formation et d'explicitier les circonstances opportunes à leur emploi. La création des êtres de raison résulte de l'exigence intellectuelle d'accéder à la connaissance de principes explicatifs de la relation entre les étants réels. C'est ce que révèle l'élaboration d'une conceptualisation de la négation ou de la privation issue d'une opération de l'intellect qui a pour conséquence la production d'un nouveau mode d'être, celui des êtres de raison. L'intellect engendre par la médiation du langage des relations de raison qui font office de substituts en l'absence de relation réelle. L'être de raison possède dès lors une fonction cognitive qui procède à une extension logique du champ du savoir.

La fiction romanesque traduit, quant à elle, dans le Quichotte, non seulement une mise en abîme entre les vies réelles et les vies imaginaires, mais confère également un moyen de rendre, par l'imaginaire, plus supportable ce que peut avoir de pénible l'expérience de l'existence. La représentation des actions humaines sur le plan de la fiction possède une vertu analogue pour Cervantès à la vertu cathartique aristotélicienne propre au théâtre tragique impliquant une empathie identificatrice du spectateur avec les passions mises en scène. L'identification résultant d'une emprise de l'imaginaire fictionnel sur le psychisme des lecteurs permet chez Cervantès de vivre par procuration une deuxième vie source de plaisir. La fiction rappelle par la parole de l'aubergiste du Quichotte<sup>66</sup> que nous ne pouvons nous satisfaire de la vie qui est la nôtre et que nous désirons vivre dans et par la représentation des autres une existence imaginaire qui ne peut manquer de nous condamner au paraître. La fiction a pour fonction de substituer, momentanément, par identification, au caractère misérable du moi, une image de qualités que l'on posséderait et qui emporterait l'approbation de tous. L'affranchissement provisoire des frontières entre l'illusion et le réel exprime par conséquent une exigence existentielle d'autant plus légitime qu'elle s'accompagne d'une claire conscience de l'écart persistant entre vie réelle et vie imaginée<sup>67</sup>. Jamais l'aubergiste ne prétendra comme don Quichotte reproduire par son action présente les exploits imaginaires des héros

---

66 Cervantès, *L'ingénieux Hidalgo...*, T. I, Ch. XXXII.

67 Cervantès, *L'ingénieux Hidalgo...*, T. I, Ch. XXXII, 314–315.

de chevalerie<sup>68</sup> ; il se dépossède provisoirement de lui-même afin de mieux se supporter au quotidien.

En ce sens, Cervantès retrouverait par anticipation, en se démarquant partiellement de l'héritage aristotélicien de la purgation des passions, le processus de distanciation évoqué par Brecht<sup>69</sup>. Il y a également dans la fiction un effet de rupture assumé avec l'identification. Cervantès instaure par son ironie une attitude de distance critique équivalant à un effet d'éloignement traduisant une exigence de maîtrise. L'attitude approbatrice du lecteur ne signifie pas que l'on abdique son désir naturel de savoir et sa volonté de comprendre la causalité présidant à l'action humaine, savoir pourquoi les actions des hommes ne peuvent être que ce qu'elles sont, tout en pouvant précisément être autres. Si la théorie des humeurs donne l'impression rétrospective d'un destin tracé, cela entre également en contradiction dans l'analyse de la fiction romanesque par Cervantès, avec le sentiment présent de la contingence. Il appartenait précisément au roman, forme d'art et miroir du monde, de créer les conditions intellectuelles pour le dépasser.

Le parallèle entre deux figures contemporaines de la pensée du Siècle d'Or à partir de la question de la relation entre l'âme et le corps et du statut spécifique variable accordé aux facultés humaines comme l'entendement, la mémoire, l'imagination et la volonté, permet de mettre à jour une vision anthropologique modifiée par un regard tourné vers l'intérieur, un regard de la proximité, c'est-à-dire d'une pensée inscrite dans la chair, promouvant la sphère du physiologique, du vivant, et identifiant le cerveau à un organe vivant relié à un corps, indissociable d'un environnement sur lequel il agit. L'incarnation est une figure de l'humain qui ne peut plus se réduire au théologique, pas plus que le corps ne saurait se réduire à un mode déterminé de l'existence humaine uniquement spécifié par la possibilité de la perdition et de la chute. L'incarnation signifie que le corps n'est plus purement et simplement identifiable à un corps objectif équivalant à une chose parmi d'autres, elle ouvre la voie à une identification possible entre la chair et l'esprit comme le traduit, par exemple, tant chez Cervantès que chez Suárez, les puissances à la fois aliénantes mais aussi libératrices et créatrices de l'imagination, préfiguration du corps subjectif ou corps propre, prise de conscience de l'écart entre le vécu et le connu. Un chemin est tracé à travers l'interrogation ébauchée entre le cerveau

---

68 Cervantès, *L'ingénieux Hidalgo...*, T. I, Ch. XXXII 315 : « (...) je ne serai pas assez fou pour me faire chevalier errant. »

69 B. Brecht, *Écrits sur le théâtre. I*, trad. J. Tailleur, G. Delfel, B. Perregaux & J. Jourdeuil, (Paris: L'Arche, 1972).

et la pensée pour expliciter le lien entre la sphère anatomique et la sphère comportementale, entre le descriptif physiologique et ce qui est vécu et perçu.

Il n'en reste pas moins que ce chemin est confronté à ses propres limites ; l'articulation recherchée comporte sa part irréductible d'inintelligibilité. Cette incompréhension est inhérente à notre finitude, à l'imperfection de notre vie que la théorie de la connaissance et la recherche de la vérité chez Suárez ou la création romanesque chez Cervantès essaient de pondérer. Or, à partir du constat de cette finitude, il est possible de dégager ainsi que l'ont établi les œuvres des deux auteurs, une signification éthique, une visée pratique et une portée existentielle qui caractérisent précisément l'humain. La vie de notre corps ne peut être identifiable à celle constatée dans le monde ; elle doit prendre en charge le phénomène irréductible de l'incarnation. En ce sens, Suárez par son anthropologie et Cervantès, par sa fiction romanesque, ont eu le mérite d'insister sur la nécessaire liaison de l'expérience vécue avec le champ de la recherche scientifique sur l'humain.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

##### ŒUVRES DE:

- Cervantes, Miguel de. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. 27<sup>e</sup> édition. Madrid: Espasa Calpe, 1975.
- . *L'ingénieux Hidalgo don Quichotte de la Manche*, 2 volumes, traduction par L. Viardot. Paris : Garnier-Flammarion, 1969.
- . *Nouvelles exemplaires*, traduction de J. Cassou. Paris: Gallimard, Folio, 2003.
- Suárez, F. *Opera Omnia*. Paris: éd. Vivès, 1856-1877. 26 volumes.
- . *De anima*, introducción y edición crítica por Salvador Castellote, T.1, (Disp. I-II). Madrid: Sociedad de Estudios y Publicación, Labor, 1978.
- . *De anima*, introducción y edición crítica por Salvador Castellote, T.2 (Disp. III-VII). Madrid: Sociedad de Estudios y Publicación, Labor, 1981.
- . *De anima*, introducción y edición crítica por Salvador Castellote, T.3 (Disp. VIII-XIV). Madrid: Fundación X. Zubiri, 1991.
- . *De generatio et corruptione*. En Francisco Suárez. *Der ist der Mann, (Homenaje al Prof. Salvador Castellote)*. 445-682. Valencia : Facultad de teología « San Vicente Ferrer », 2004.

##### LITTERATURE CRITIQUE:

- Allaigre, C., Ly, N. & J.-M. Pelorson. *Don Quichotte de Cervantès*. Paris: Gallimard, Folio, 2005.

- Borges, J. L. *Fictions*. Paris: Gallimard, Folio, 1983.
- Canavaggio, J. *Cervantès*. Paris: Mazarine, 1986.
- . *Don Quichotte, du livre au mythe : quatre siècles d'errance*. Paris: Fayard, 2005.
- Coujou, J.-P. *Droit, anthropologie et politique chez Suárez*. Perpignan: Artège, 2012.
- . *Pensée de l'être et théorie politique. Le moment suarézien. I–III*, 3 volumes, Louvain : Peeters, 2012. (Prix Charles Lévêque de l'Institut de France, Académie des Sciences morales et politiques).
- . *Le vocabulaire de Suárez*. Paris: Ellipses, 2001.
- Delage, A. *Les puissances de l'imagination dans Don quichotte de Cervantès in Les puissances de l'imagination*. Paris: Belin Sup, 2006.
- García Vega, L. *Huarte de San Juan (¿1529? – ¿1588?)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1998.
- Genette, G. *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris: Éditions du Seuil, 1982.
- Girard, R. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris : Éditions Bernard Grasset, 1961.
- Kundera, M., *L'Art du roman*. Paris: Gallimard, 1986.
- Lukács, G., *La théorie du roman*. Paris : Éditions Denoël, 1968.
- Rodríguez-Penelas, H., « La naturalidad de la ley natural en los escritos cervantinos in Corso de Estrada ». En *Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española y iberoamericana*, editado por M. J. Soto-Bruna y Idoia Zorroza, 341-360. Pamplona: EUNSA, 2013.
- Sermain, J.-P., *Don Quichotte, Cervantès*. Paris: Ellipses, 1998.
- Tran-Gervat, Y.-M., *Don Quichotte*. Paris: Bréal, 2006.

#### OUVRAGES CLASSIQUES:

- Aristote. *De l'interprétation*. Traduction par J. Tricot, nouvelle édition. Paris: Vrin, 1977.
- . *Premiers analytiques*. Traduction par J. Tricot, nouvelle édition. Paris: Vrin, 1971.
- . *Physique*, Paris: Les Belles Lettres, 1926. 5<sup>a</sup> édition. Traduction par H. Carteron Paris: Les Belles Lettres, 1973. 2 volumes.
- Bergson, H. *Le rire*. Paris: PUF, 1997.
- Braudel, F. *La dynamique du capitalisme*. Paris: Editions Arthaud, 1985.
- . *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin, 1949. 2<sup>a</sup> édition révisée, 1966.

- Brecht, B. *Écrits sur le théâtre. I.* Traduction J. Tailleur, G. Delfel, B. Perregaux & J. Jourdeuil. Paris: L'Arche, 1972.
- Copernic, N. *Livre des révolutions des orbes célestes.* 1543.
- Covarrubias, F. Valles de, *Controversiarum medicarum et philosophicarum libri decem ... editio tertia ...* Compluti: 1583.
- Curtius, E. R. *La littérature européenne et le Moyen Âge latin.* Traduction par J. Bréjoux. Paris: PUF, 1956. Réédition Presses Pocket, 1991.
- Dortier, J.-F. dir. *Le cerveau et la pensée.* Auxerre: Sciences Humaines Editions, 2014.
- Érasme. *Eloge de la folie.* Traduction par P. de Nolhac. Paris: GF, 1963.
- Foucault, M. *Les mots et les choses.* Paris: Gallimard, 1966.
- Galien. *De differentiis symptomatum, in Claudii Galeni opera omnia,* editionem curavit C. G. Kühn. Hildesheim: 1964-1965.
- Hippocrate. *De l'art médical.* Traduction par E. Littré. Paris: Le Livre de Poche, 1994.
- Huarte de San Juan, J. *Examen de ingenios para las ciencias. Donde se muestra la diferencia que ay en los hombres y el genero de letras que a cada una responde en particular.* Baeza: Juan Baptista de Montoya, 1575.
- . *Examen des esprits pour les sciences.* Traduction par J.-B. Etcharren. Biarritz: Atlantica, 2000.
- Koyré, A. *Du monde clos à l'univers infini.* Paris: Tel Gallimard, 1988.
- Purves, D., G. J. Augustine, D. David Fitzpatrick, W. Hall, A.-S. Lamantia, J. O. McNamara, et al. *Neurosciences*, 5<sup>a</sup> édition. Louvain-la-Neuve: De Boeck Université, 2015.
- Ricoeur, P. y P. Changeux. *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle.* Paris: Éditions Odile Jacob, 1998.
- Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, édition coordonnée par A. Raulin, traduction par A. M. Roguet, 4 volumes. Paris: Cerf, 1984-1986.

Jean-Paul Coujou  
 Institut Michel Villey  
 1 Rue d'Ulm  
 75005 Paris (France)  
<https://orcid.org/0000-0003-4203-2652>